

*Myrtia*, n° 25, 2010, pp. 25-42

PÍNDARO Y EL LÍMITE DE LA ABUNDANCIA

AIDA MÍGUEZ BARCIELA  
Freie Universität Berlin\*

**Resumen.** Interpretamos determinados versos de la tercera oda pítica, centrándonos en el amor de Apolo y el castigo de Corónide, así como en el arte médico de Asclepio y la manera de su muerte. Conectamos la sabiduría a la que exhorta el poeta con ciertos fragmentos de Heráclito, observando finalmente ciertos problemas de interpretación en el tema de la delimitación pindárica de la riqueza.

**Summary.** Indem wir Apollos Liebe und die Strafe der Koronis zusammen betrachten, versuchen wir eine Auslegung einiger Aspekten der dritten pythischen Ode. Es ist dabei zu beachten, welchen Sinn die Todesart von Asklepius, dem Heros der Heilkunst, im Gedicht hat. Wir verbinden auch dasjenige Wissen, zu dem der Dichter aufruft, mit Fragmenten von Heraklit. Schließlich deuten wir den pindarischen Versuch, den Reichtum irgendwie eingrenzen zu können.

**Palabras clave:** Corónide, Asclepio, dioses, felicidad, transgresión, sufrimiento, saber.

**Stichwörter:** Koronis, Asklepius, Götter, Glück, Transgression, Leiden, Wissen.

**Fecha de recepción:** 4 – XII – 2009.

I

La tercera oda pítica de Píndaro comienza formulando un deseo imposible: que ojalá Quirón, ya muerto, ya retirado y ausente, viviese todavía (vv. 1-3<sup>1</sup>).<sup>2</sup> La

---

\* Dirección para correspondencia: Freie Universität Berlin, Institut für Griech. und Latein. Philologie, Habelschwerdter Alle 45, 14195 Berlin. E-mail: [aidamiguezbarciela@gmail.com](mailto:aidamiguezbarciela@gmail.com).

<sup>1</sup> El texto de Píndaro lo citamos por la edición de Snell-Maehler, 1980.

<sup>2</sup> La construcción ἡθελον κε + infinitivo tiene tal vez el mismo valor que la prótasis contrafáctica de los versos 63ss., cf. H. Pelliccia, 1987, p. 49, quien consiguientemente escribe: «unattainable wishes are no more than a device enabling the speaker to borrow the rhetorical force of a genuine wish, which is in effect a prayer, while at the same time signalling that he has no hope for the wish's fulfilment». El deseo de recuperar a Quirón, deseo cuya imposibilidad se acepta en tanto que se formula del modo indicado, constituye la apertura de un poema que gravita en torno a la necesidad de limitar determinadas aspiraciones y empresas mortales. Por

indisponibilidad del centauro es en este momento relevante en la medida en que fue él quien hizo de Asclepio un preciado artífice de analgésicos y otros remedios para las enfermedades humanas.<sup>3</sup> Desde la conexión de estas dos figuras, el médico y su maestro, la tercera oda pítica introduce una historia en la que pueden distinguirse por de pronto dos vertientes. La primera vertiente consiste en un relato a propósito de Corónide, madre de Asclepio, el modo de su muerte y el nacimiento de este último. La segunda retrata al propio Asclepio, centrándose en su destreza como médico y mostrando también la figura de su muerte. A su vez, la primera vertiente se recorre en dos direcciones: el poeta menciona al comienzo las circunstancias de la muerte de Corónide, dice quién era ella y qué figura ofrece su destino (vv. 8-23); después repite la secuencia de elementos hasta alcanzar las circunstancias del nacimiento de Asclepio (vv. 24-46). Por su parte, la segunda vertiente (vv. 47-69) se deleita en el prodigioso saber curativo del héroe, frenándose luego en un punto de giro que, finalmente, se acopla con el comienzo de la oda, pues de nuevo invoca el poeta al desaparecido Quirón (vv. 63ss.). Aquí concluye la historia.<sup>4</sup>

De la madre de Asclepio se dice en primer lugar que Ártemis la doblegó en el tálamo con sus flechas doradas, ocurriendo esto en consonancia con el saber de Apolo (vv. 9-11), pues precisamente de él portaba Corónide la «simiente» «pura» (v. 15). Corónide aparece así como una de esas figuras que por su belleza enamoraron a un dios, con todos los peligros que para el mortal comporta atraer sobre sí la atención de los dioses<sup>5</sup>: la joven no supo mantenerse acorde con la pureza del don

---

otra parte, la interpretación no varía substancialmente si en lugar de tomar contrafácticamente la expresión ἤθελον κε se la toma como expresión distanciada de un deseo que, por ello, no llega a alcanzar facticidad, es decir: no un «desearía que...», sino «podría desear que...», cf. D. C. Young, 1968, p. 31, quien no piensa que aquí se trate de una prótasis anacolútica: «In these verses, therefore, the poet has not actually wished that Cheiron were alive. He claims that he would do so if it were proper for him to utter such a commonplace».

<sup>3</sup> Hierón, apostrofado en el verso 80, está enfermo, cf. W. Schadewaldt, 1989, pp. 337ss., W. Slater, 1988, pp. 55ss.. La pítica tercera no siempre se toma como un canto de victoria al modo de otros epinicios, sino más bien como una especie de poema epistolar o *consolatio* (W. Schadewaldt, 1989, p. 337, P. Bádenas, A. Bernabé, 1984, p. 124, E. Robbins, 1990, p. 307, R. W. B. Burton, 1962, p. 78, J. Duchemin, 1967, p. 31, D. C. Young, 1968, p. 27, n. 2).

<sup>4</sup> Cf. el esquema de A. M. Buongiovanni, 1985, pp. 335-336.

<sup>5</sup> Cf. los testimonios de la belleza destacada de Corónide en M. T. Clavo Sebastián, 1986, pp. 10s.. También la belleza de Casandra enamoró a Apolo, y en el caso de Cirene no sólo la belleza –o no sólo su «belleza» en nuestro sentido– sino también su coraje atrae la atención del dios. El problema del mortal abducido a la esfera divina por mor de su belleza se consuma en el caso de Ganimedes, acabando en desastre para Orión, Jasión y muchos otros (cf. las palabras de Calipso a Hermes en *Od.* 5.118-128).

divino, y sin esperar debidamente la mesa nupcial y el himeneo se unió a escondidas con un hombre extranjero. No pasó en esto desapercibida al conocimiento vigilante de Apolo; cómo hacerlo si, a diferencia del hombre, que sólo alcanza una parte, el saber de los dioses es completo, supera parcialidades, no linda con encubrimientos, distorsiones ni falsedades (v. 29): lo atraviesa todo.<sup>6</sup>

El dios actúa desde lejos, de forma que no sólo Corónide muere, sino que, como si de una plaga se tratase (es decir, de un desorden en lo humano del cual se infiere la ira divina), muchos otros mueren con ella. Y, sin embargo, Apolo se acerca y rescata en el último momento él mismo su propia semilla de la pira ardiente de la madre: el fuego brilla separadamente (διέφαινε: v. 44), distinguiendo lo perteneciente al dios de lo relativo al hombre, justo eso –la diferencia de mortal y dios, la pureza divina– que Corónide descuidó en su deseo.<sup>7</sup> El dios confía su hijo al cuidado de Quirón, quien lo cría y educa como médico. Una estrofa entera se detiene en el detalle del saber médico de Asclepio, preludiando así un vuelco que no tarda en llegar: tampoco él respetó la distancia que en todo y por todo separa a los mortales de los inmortales.

## II

Incrustada en el relato sobre Corónide se encuentra una aclaración de tipo gnómico de eso que el poeta llamó sus «φρένες erradas» (v. 13), pues –y en esto consiste el error– la amada «no tuvo en cuenta», «menospreció» (v. 12) al dios amante, es decir: Corónide no mostró el «pudor» (*aidós*) que la pureza del dios siempre reclama.<sup>8</sup> Su insolencia, ardor, «desmesura» (*hýbris*), recibe atención en la

<sup>6</sup> Los dioses ponen tanto más a la luz la condición mortal del hombre cuanto más seguros y distantes ellos mismos se conducen. Esta distancia comparece a la vez en la diferencia entre el saber completo del dios y el fragmentado, provisional y restringido saber de los hombres, por eso Heráclito B 102: «Para el dios todo es bello y bueno y justo, los hombres, en cambio, toman unas cosas como injustas, otras como justas». El dios es puro, no-mezclado, mientras que el hombre tiene que salir adelante en un ámbito donde lo uno linda y se mezcla siempre con lo otro. Sólo el dios lo ve todo, se anticipa a todo, lo prevé todo, cf. Jenófanes B 24: «Todo él ve, todo percibe, todo oye».

<sup>7</sup> El pronombre αὐτός puede referirse tanto a Apolo (la pira ardió en resplandor dividido ante él) como a Asclepio (la pira le hizo aparecer, le dio a luz).

<sup>8</sup> *Aidós* es el pudor inhibitorio frente a lo intocable, lo inviolable, lo puro. Si a veces se asocia con *némesis* (cf. D. L. Cairns, 1993, pp. 51ss.) es precisamente porque ésta supone la

exégesis gnómica de los versos 19-25, que constituyen a la vez una especie de fenomenología del desarraigo:

ἀλλά τοι  
 ἦρατο τῶν ἀπεόντων. οἷα καὶ πολλοὶ πάθον.  
 ἔστι δὲ φύλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον,  
 ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πόρσω,  
 μεταμῶνια θηρεύων ἀκράντοις ἐλπίσιν.  
 ἔσχε τοιαύταν μεγάλην ἀνάταν  
 καλλιπέπλου λῆμα Κορωνίδος.  
 Pero ella amaba lo ausente. Tales cosas también muchos padecieron.  
 Hay un linaje entre los hombres, el más vano de todos.  
 Cualquiera que, avergonzándose de lo propio, lo lejano busca con la mirada,  
 persiguiendo vanidades con esperanzas incumplibles.<sup>9</sup>  
 Esta gran infatuación obtuvo  
 la pretensión de Corónide, de bello vestido.

La transgresión de las costumbres que vinculan a una muchacha no casada pero en edad de matrimonio –costumbres que harían de Corónide una mujer estabilizada y arraigada– se resuelve aquí en la sola fórmula «pero ella deseaba cosas distantes, cosas que no están disponibles ni presentes». Corónide pertenece a esa estirpe de seres que rompen con lo familiar y cercano<sup>10</sup> en busca de lo extraño y lejano; seres que persiguen con la mirada algo que queda siempre más allá (πόρσω: v. 22), siendo por ello los más fútiles y fatuos entre los mortales.<sup>11</sup> En ceguera – ofuscación, obnubilación, obcecación: ἄτη, v. 24<sup>12</sup>– no tardó en mudarse la

---

componente de indignación y de reproche que suscita la *hýbris*: la violación de la frontera, la ruptura de la inhibición, el respeto y el pudor.

<sup>9</sup> Cf. D. C. Young, 1968, pp. 116ss., que recoge paralelos tanto de Píndaro como de otros autores griegos.

<sup>10</sup> El adjetivo ἐπιχώριος (traducción convencional: «del país», «nativo») del verso 22 recuerda por su formación y su semántica a ἐπιχθόνιος: «que habita sobre la tierra, epíteto del hombre» (R. J. Cunliffe, 1963, s.v.). Alimentarse, sostenerse, caminar sobre la tierra es, en efecto, distintivo del mortal: la «tierra» (χθών) es para él el espacio, el lugar, de ahí los peligros que afectan a quienes tratan de dejar atrás eso que, de todos modos, constituye el horizonte del que no pueden con todo desprenderse.

<sup>11</sup> El adjetivo μάταιος significa algo así como «vano, vacío, improductivo», incluso «loco»; corresponde al adverbio μάτη: «en vano, sin efecto, infructíferamente», cf. Liddell-Scott s.v.

<sup>12</sup> Debemos insistir en que la noción griega de áte tiene sentido precisamente en aquel ámbito donde la conducta es un problema de conocimiento, por lo cual percatarse de un error en la conducta concluye en un veredicto sobre la deficiencia del conocimiento.

obstinación (λῆμα<sup>13</sup>: v. 25) de Corónide: Ártemis la lanzó a la desgracia. En este sentido puede descubrirse quizá un cierto final trágico en el decir de Corónide, pues «tragedia» es precisamente disolución de la desmesura en finitud y diferencia (abrirse demasiado a lo divino comporta para el mortal, siempre, una aproximación que no puede consumarse). El golpe certero de Apolo –el mismo golpe que en la *Ilíada* pone freno a la ciega carrera de Patroclo– funda aniquilando la dualidad insuperable de mortal y dios, de ahí que, si a veces se dice que el poeta *media* entre las esferas divina y humana, no por ello deja de ser cierto que la mediación que efectúa es en todo caso *separación estricta*: el poeta nombra y acerca lo divino sólo para dejar ver una y otra vez su distancia insuperable.

El linaje mencionado en estos versos forma el fondo contra el cual el poeta eleva un canto de advertencia, una admonición. Corónide portaba en sí la semilla sagrada, máxima dicha para el mortal, pero precisamente tal pureza es irresistible para el hombre. El amor celeste es, pues, de doble filo: el esplendor que concede, cuando se expande demasiado hacia lo alto, precipita también en lo más hondo.<sup>14</sup> Volveremos sobre la ambivalencia de este amor una vez que hayamos visto cómo aparece todo esto en la segunda vertiente de la historia. Después nos detendremos en la subsiguiente alusión a otras historias para, finalmente, tratar de comprender en qué consiste esa sabiduría que suena en los graves llamamientos con los cuales el poeta rechaza y delimita la aspiración de estas figuras. Retengamos por ahora la noción de romper con lo de casa en busca de algo indefinido, ausente y lejano. No en vano Corónide parece un nombre de ave.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> W. Slater, 1969, *s.v.*: «will», «purposefulness», «wilfulness»; B. Gentili, 1995, p. 412: «voglio».

<sup>14</sup> El amor de un dios no es nunca inocuo: pensemos en Helena, a quien el favor de Afrodita salva en efecto la vida (sin su extraordinaria belleza Helena sería una adúltera cualquiera), pero a la vez la precipita en la desgracia de tener que sufrir un destino que es para ella horror y desarraigo. Ante los intentos de escabullirse a esa predilección Afrodita le responde: «...no vaya a odiarte tanto como ahora te amé» (Hom. *Il.* 3.415). Helena sigue a la diosa en silencio.

<sup>15</sup> En las *Eeas* hesiódicas no es su propio pensamiento el que anuncia a Apolo la infidelidad de Corónide, sino un cuervo mensajero. Éste llega desde el banquete de boda, mientras que aquí la ceremonia nupcial no llega a celebrarse. Por su parte, Isquis era allí originario de Tesalia, pero Píndaro lo sitúa en Arcadia, etcétera (cf. W. Schadewaldt, 1989, p. 340, R. W. B. Burton 1962, pp. 82ss., D. C. Young, 1968, pp. 34ss. y otros sobre la relación de la oda con el mito tesálico). Ahora bien, ¿en qué sentido podemos hablar de una «corrección» pindárica del mito? Quizá en el mismo sentido en que decimos que Heráclito, a fin de mantener el estado litigioso de la cuestión que le concierne, deslinda su saber de la pluralidad de los saberes anteriores (B 57, B 40, B 129). Esto no quiere decir que en éstos no acontezca *lo mismo* que acontece en Heráclito; más bien manifiesta el hecho de que la cuestión que a estos dicentes (a Jenófanes, a Pitágoras, a Heráclito)

## III

La nueva mención de Quirón (v. 45) forma el tránsito a la segunda vertiente de la historia: al centauro de Magnesia confió Apolo el cuidado de su hijo. Los versos siguientes (47-53) se complacen en el detalle del saber de Asclepio para, repentinamente, interrumpirse en un vuelco, el mismo vuelco de felicidad a desgracia que sostenía la historia de Corónide. El verso que lo introduce dice (v. 54):

ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται

Pero incluso la sabiduría está encadenada por la ganancia

Se plantea una cuestión doble: primero, en qué radica exactamente el peligro de que la ganancia esclavice, captive, encadene o ate al saber; segundo, en qué sentido la presentación de la σοφία de Asclepio anticipa, ya desde los primeros versos de la oda, esta suerte de peligro. Empecemos por el segundo aspecto de la cuestión.

El saber de Asclepio es tal que abarca de un lado al otro el ámbito de objetos al que se refiere (v. 7: «enfermedades de todo tipo»). Conectando con esto, su condición de sabio particular (esto es, de médico) queda de algún modo diluida: Asclepio es alguien que «hace», «produce» (τέκτων: v. 6), esto es, alguien que posee sin más una τέχνη, pero (y esto constituye el auténtico problema) precisamente una que no sólo abarca su ámbito de referencia de un lado al otro, algo ya en sí mismo problemático<sup>16</sup>, sino que enlaza de algún modo con cierta difícil destreza, la destreza del cantor (ἐπαοιδᾶς: v. 51). El peligro que encierra la σοφία de Asclepio radica, pues, en dos aspectos confluyentes: por un lado, el carácter completo de su saber, el cual, quizá por ello, cae finalmente en manos de la ilimitación tendencial que la ganancia comporta. La palabra κέρδος sugiere en efecto la noción de propia ventaja y propio provecho, y conecta con la ganancia y la riqueza en tanto que suma o acumulación tendencialmente ilimitada («cuando el oro brilló en sus manos...», «espléndido salario...»: v. 55), justamente eso que, por la homogenización que comporta (la pluralidad irreductible de las cosas pasaría a ser expresable en cantidades de una sola magnitud), contraviene la noción específicamente griega de

---

les reclama tiene que replantearse una y otra vez, y esto ocurre siempre rompiendo, arrancando, chocando y desligándose.

<sup>16</sup> Cf. J. Duchemin, 1967, p. 36: «Les analogies sont grandes entre les traits de l'Apollon guérisseur esquissés aux v. 63 sqq. de la *V<sup>e</sup> Pythique* et ceux que le poète prête ici à son fils Asclépios». La continuidad con Apolo no haría sino insistir en los peligros del exceso de saber del héroe Asclepio.

«ser», es decir: la irreductibilidad de la cosa, la finitud.<sup>17</sup> Más tarde aludiremos a cierta estructura restrictiva que afecta a la riqueza en tanto que bien; por ahora nos interesa introducir el problema que plantea en la historia la noción de una σοφία que, aun espléndida (o precisamente por eso, cf. el exceso, la demasía que denota ἀγῆνωρ: v. 55), acaba entregándose a la avidez de ganancia, con la amenaza de ilimitación que ésta porta consigo. Nos interesa ver cómo se manifiesta en el caso de Asclepio la excesiva *apertura a lo divino* y el consiguiente *olvido del límite*. (Este problema, el olvido del límite y la consiguiente necesidad de restringir la riqueza, lo completaremos más tarde leyendo parte de la pítica segunda.)

La transgresión de Asclepio no puede encontrar expresión más plástica que el intento que Píndaro le atribuye: a cambio de oro el médico trató de franquear la frontera entre la vida y la muerte, o sea, osó suprimir el «hasta aquí no más» de la condición mortal. Como ocurre también en otros casos, el acontecimiento que contravendría todo orden y toda medida lo impide la intervención del dios: sobre Asclepio cae de golpe el rayo de Zeus, abrasante claridad, imponiéndose así la medida.<sup>18</sup> En este punto emerge de nuevo la exhortación pindárica a evitar una vida no mortal, no ansiar la lejanía, sino atenerse a lo que los sentidos mortales pueden soportar: *ver eso que yace ante nosotros* (v. 60), *agotar el recurso alcanzable* (v. 62), *reconocer el carácter de nuestro destino* (v. 60).<sup>19</sup>

Hemos visto que la figura del sabio infractor tiene como fondo cierto ligamen entre lo mortal y lo divino, ligamen que muestra ya en sí mismo una cierta violación de la frontera que separa la nada del hombre de la plenitud del dios: Asclepio es un «héroe» (v. 7), uno de esos problemáticos hijos de dioses que, en la mitad de su ser y por la naturaleza de uno de sus padres, permanecen mortales. Su *hýbris* se anuncia de algún modo en la ruptura del doble amor (y doble desarraigo)

<sup>17</sup> Recordemos asimismo los insultos que en el canto primero de la *Ilíada* Aquiles dirige a Agamenón: φιλοκτεανώτατε πάντων (v. 122) conecta con κερδαλέοφρον (v. 149), y ambos con la avidez de ἄφενος καὶ πλοῦτον (v. 171) que Aquiles le reprocha, cf. mi estudio *Problemas hermenéuticos en la lectura de la Ilíada* [en línea]. Barcelona. Universitat de Barcelona. Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura, 2008, <<http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0714108-123748/>>, especialmente pp. 94-111.

<sup>18</sup> Que el ser dioses los dioses necesita el ser mortales los mortales, que Zeus –el ámbito de la presencia– no podría en ningún caso eliminar la estirpe de los hombres –el no-ser, la muerte– es algo que encontramos expresado de muy diversas maneras en el decir griego arcaico y clásico. Porque el reinado de Zeus se sostiene sobre un fondo oscuro él es quien más que ningún otro dios se ve compelido a mantener en todo caso la (no-)vigencia del no-ser.

<sup>19</sup> W. Schadewaldt, 1989, p. 338, ve en los versos 59-62 el centro «delfico-apolíneo» de la pítica tercera, centro que vehicula todo lo demás, historias míticas y partes gnómicas, cf. también J. H. Barkhuizen, 1970, R. W. B. Burton, 1962, p. 89, B. Gentili, 1995, pp. 76s.

de su madre: por un lado, Corónide se ha abierto demasiado a lo divino, se ha aproximado demasiado al brillo –fuego– celeste<sup>20</sup>; por otro, su amor comporta, y precisamente como ἔρως τῶν ἀπεόντων, una ruptura con la pertenencia, un desvincularse y un perderse en la lejanía, de ahí tal vez que su desarraigo se plasme en una nueva unión (v. 13: ἄλλον γάμον), precisamente con un extranjero, es decir, con alguien marcado por lo lejano y desconocido (v. 25: ξένου, v. 26: ἀπ' Ἀρκαδίας, v. 32: ξεινίαν κοίταν). Así es como Corónide, justamente por haber sido amada –desarraigada– por Apolo, acabó olvidando todo aquello que de entrada la vinculaba<sup>21</sup>, con la miseria que comporta siempre para el griego perder el suelo de la vinculación. Por su parte, Asclepio hizo demasiado suyo algo que en pureza pertenece sólo a los dioses, la σοφία, alcanzando así esa especie de «saber desde la raíz» que acabó arruinando a Edipo. Ahora bien, ¿no son estas figuras amadas y aniquiladas por los dioses –Corónide, Asclepio, Sémele, Belerofonte, Edipo– precisamente el tema de los cantos? ¿Por qué es justo por ellas que el poeta entona la canción?

El dios habita la lejanía celeste; el mortal mora entre cosas cercanas en las que, ocultamente, habita el dios. Todo eso cercano y conocido en lo que el hombre pretende hallar asiento y morada está atravesado sin embargo por la distancia inhóspita de lo divino, por más que ésta, habitual y cotidianamente, se mantenga albergada en cierto ocultamiento. Por esta razón, aquellos que han podido ver «en claridad» la presencia de los dioses<sup>22</sup> la experimentan a la vez como muerte y destrucción: Sémele y Corónide conocen en la muerte la presencia del dios, que siempre es más de lo que el mortal puede resistir. Las figuras del decir griego muestran con su destino que el intento de romper con las cosas para encaminarse hacia la cuestión del ser sólo es efectivo si a la vez fracasa, si se muestra al mismo tiempo como desarraigo, pérdida y ruina. Esto vale para Corónide tanto como para Belerofonte y otras figuras que experimentaron más infinitamente la presencia del dios, y si ellas pertenecen esencialmente al canto del poeta ello obedece ni más ni menos que a la esencial problematización del canto mismo, pues el canto, el decir

<sup>20</sup> Cf. D. C. Young, 1968, p. 41 o B. Gentili, 1995, p. 73, hacen notar la conexión reiterada en la oda del fuego con la enfermedad y la muerte. El fuego del cielo, el elemento divino, es doble en sus efectos: por un lado, hace brotar, florecer, brillar, crecer en abundancia, mientras que, por otro, desertiza, destruye y aniquila. Precisamente por esto habla Hölderlin del «país hecho desierto» que fue el destino de Níobe, algo que creemos extensible a esa especie de ardor o de fiebre que enseguece a Corónide tanto como a Asclepio.

<sup>21</sup> A los vínculos de pertenencia de Corónide aluden las expresiones φιλέοισιν ἑταίρα (v. 18), γειτόνων (v. 35) y σύγγονοι (v. 39).

<sup>22</sup> Hom. *Il.* 22.133.



excelente, es excelente precisamente por su capacidad de decir las cosas haciendo sonar o buscando señalar aquello que, por no ser ya cuestión de cosas, sino eso en lo que consiste que haya en general cosas, no se deja aludir ni señalar, de ahí que las tentativas maneras de exponerlo estén atravesadas por la imposibilidad o la transgresión que el poeta contempla y rechaza en sus figuras.<sup>23</sup>

#### IV

Tras cierto detalle anecdótico referido a las circunstancias presentes y después de la alabanza a Hierón (vv. 84-86), la oda trae a la memoria dos historias más amplias y menos perfiladas, más alusiones que auténticas historias, pero igual de restrictivas y admonitorias en su espíritu que la primera historia. El tema del decir lo forman ahora dos célebres uniones entre mortales y dioses: las bodas de Cadmo y Harmonía y las de Tetis y Peleo. Veamos por de pronto los versos que preceden a la alabanza a Hierón (vv. 80s.):

εἰ δὲ λόγων συνέμεν κορυφάν, Ἱέρων,  
 ὀρθὰν ἐπίστα, μανθάνων οἷσθα προτέρων.  
 Pero si tú la cumbre de los decires, Hierón, eres capaz de  
 comprender, la recta, (entonces) sabes, aprendiendo de los antiguos.

Se delimita una capacidad, la capacidad que consiste en comprender la cumbre de los λόγοι, palabra que tal vez si estuviésemos ante un fragmento de Heráclito dejaríamos sin traducir, haciendo notar que ahí λόγος es precisamente una huidiza mención de aquello que, por ser lo que siempre ya acontece, sólo en extrañas condiciones se vuelve el tema de un decir. Pero si nos empeñamos en buscar un paralelo a estos versos de Píndaro, precisamente Heráclito nos ofrece uno. El fragmento B 1 dice: «Siendo este λόγος siempre, siempre los hombres no

---

<sup>23</sup> Se trata, insistimos, de figuras mortales cuya extrema cercanía al dios comporta un exceso de ardor que, al final, se torna frialdad, aislamiento y ruina: Belerofonte recibió de los dioses fuerza y belleza (*Il.* 6.156s.), pero trató de aproximarse demasiado al Olimpo (*I.* 7.45s.), siendo ésta la razón por la cual terminó errando –solo, odiado por los dioses, consumiendo su corazón– en la llanura Aleia (*Il.* 6.200-202). Fulminando la dicha excesiva del hombre el dios conserva sin mancha la pureza divina, o sea: mantener no mezclada la esencia del dios se consigue a costa de que lo mortal permanezca mortal, por eso la *némesis* o el *phthónos* de los dioses, *cf.* M. M. Willcock, 1995, *ad I.* 7.44-47.

comprenden...». En vez del singular aparece en Píndaro una especie de superlativo, «la cumbre de los λόγοι»; el verbo es el mismo: συνίημι, algo así como «ir con, estar con, ponerse con; comprender, entender»<sup>24</sup> a) el λόγος, b) la cima de los λόγοι. Quien es capaz de elevarse a la altura de esta cima ha visto que (vv. 82-84):

έν παρ' ἑσλὸν πῆματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς  
ἀθάνατοι. τὰ μὲν ὦν  
οὐ δύνανται νήπιοι κόσμῳ φέρειν,  
ἀλλ' ἀγαθοί.

Junto a un bien dos males adjudican a los mortales  
los inmortales. Esto no lo pueden los ingenuos soportar con orden,  
sino los buenos.

Aquello frente a lo cual los ingenuos permanecen incapaces no es sino el poder *soportar con orden* la constitución mortal, lo cual implica, como ya en Homero Aquiles decía a Príamo (*Il.* 24.525-533), aceptar que sólo los dioses poseen una dicha completa, una vida segura, mientras que la existencia mortal unas veces es dolor y otras goce. Así les ocurrió a Cadmo y a su hijas, a Aquiles y a Peleo, y la evocación de sus historias conduce al poeta a poner fin al canto con la referencia a su propio saber, que es el propio de «los buenos», esos que saben que «el camino del aparecer» ἀλαθείας ὁδόν: v. 103) exige que el mortal aprenda a sufrir (soporte, aguante, asuma) aquello que los dioses le dan en parte: por un bien dos males, tal y como muestran los ejemplos de Cadmo y de Peleo. En ambos casos los sufrimientos precedieron a «la más alta dicha» (ὄλβον ὑπέρτατον: v. 89), dicha a la cual siguieron pesadas desgracias. La presencia se destaca contra un fondo de substracción y a ella retorna: a Cadmo «de nuevo en el tiempo, las hijas, con agudos padecimientos, le arrebataron la parte de gozo» (vv. 97s)<sup>25</sup>; el hijo de Tetis murió pronto en el campo de batalla (vv. 100s.). Sólo aprendiendo la esencia de este cambio de tiempo, de este tiempo cambiante, se mantiene el hombre de acuerdo con la finitud de su constitución. El antiguo saber situado en el centro de la cuarta antístrofa (que es

<sup>24</sup> El verbo ἐπίσταμαι significa «saber» en el sentido de saber habérselas con la cosa, poseer destreza, saber conducirse. Por su parte, συνίημι caracteriza el «comprender» en cuanto juntar y reunir, «ir-con» como escuchar, percibir y obedecer, algo que tampoco es meramente teórico, sino que comporta indisolublemente la noción de un actuar práctico: si se comprende y se escucha, se sigue, se obedece, de ahí la paradoja que detecta Heráclito (B 1, B 34): escuchando y habiendo escuchado, los hombres, los «muchos», sin embargo, no comprenden, permanecen sordos, ἀξύνετοι.

<sup>25</sup> A los sufrimientos de las hijas de Cadmo se hace referencia también en *O.* 2.22ss.

quizá el centro del poema<sup>26</sup>) resulta así enmarcado entre dos cuestiones que conectan con Heráclito: por un lado, el ser capaz de «comprender» la cima de los λόγοι; por otro, la capacidad de soportar con κόσμος, capacidad que discrimina a los ἀγαθοί (los «buenos», sin que quepa proyectar aquí la disyuntiva bondad técnica o moral) de los νήπιοι (en Heráclito: a los «buenos» de la «multitud» que no «comprende» el λόγος). Incluso haríamos bien en conectar el κόσμος al que se ajusta esta capacidad con el κόσμος que en algunos fragmentos de Heráclito es «el mismo para todo» «uno y común» (B 30, 89).

No dorada salud, sino palabras que exhortan a comprender y asumir con firmeza dedica Píndaro al enfermo Hierón; sólo los dioses pueden eludir sobrellevar el mal (cf. vv. 40s.: Apolo no soporta...).<sup>27</sup> «Con-formarse» con esto, elevarse a la altura de esta cumbre, significa ponerse en el camino del «sufrir bien» (v. 104), que es también el camino de la comprensión (v. 103) de los soplos alternantes que limitan la felicidad humana, cuya abundancia (ὄλβος... ὅς πολύς: v. 106) nunca está fuera de peligro.

En consonancia con este aprendizaje, el coro traza en la última estrofa una línea conectiva entre la capacidad de soportar y su propia destreza en el decir.<sup>28</sup> La restricción que de muy diversas formas el epinicio suele imponer al exceso de abundancia (cf. *infra*) consiste aquí en desplazar la celebración de la «espléndida riqueza» (πλοῦτον ἄβρὸν: v. 110) que el dios concede a veces a un espacio a salvo de los peligros que las historias aludidas han puesto a la luz. Se trata de un espacio desligado del ámbito de la presencia actual, un espacio desplazado hacia el «porvenir» (v. 111): el poeta se anticipa a la restricción de la abundancia presente en tanto que el «brillo», la «presencia», la «fama», la «celebración», no los espera ahora, sino

<sup>26</sup> E. Robbins, 1990, p. 313: «Line 80 is, thus, the hinge on which the poem turns»; p. 316, n. 42: «If we are tempted to look for a *Grundgedanke* in the poem, the quotation from Homer, with its strategic position in the structure and its resonance in the language and the myths of the poem as well as in the personal situation of the addressee, would be an excellent candidate».

<sup>27</sup> El deseo imposible del comienzo confluye así en la capacidad de confrontarse serenamente con la realidad de las cosas: ningún médico educado por Quirón curará nuestros males. Soportémoslos, pues ni siquiera el héroe Asclepio se vio libre de desgracia. La visión homérica de las dos jarras de Zeus exhortaba a la *tlemosýne*, es decir, a sobrellevar la *symphoré* que –frente a la condición de *asphalés* de lo divino– rige la existencia humana. De ahí que en Heródoto (III 40ss.) alguien considere prudente proporcionar a un hombre tan peligrosamente afortunado como es Polícrates el consejo de que él mismo anticipe su propia desgracia, pues «lo divino es envidioso».

<sup>28</sup> La octava oda ístmica abunda en el motivo de la urgencia de soportar la penuria y apartar la tristeza para que pueda elevarse el canto, cf. mi estudio arriba citado (nota 17), especialmente pp. 336-353.

πρόσω. Es decir, el brillo que el poeta espera es ese que siempre está por llegar y esencialmente siempre se espera: no la presencia actual, sino la presencia al modo de la *kléos*, el ser-dicho que adviene, el brillo que al final procura el canto.<sup>29</sup> Conocemos el decir de los grandes ausentes –Néstor, Sarpedón–; sus figuras permanecen en los cantos; su morada firme, estable por fin, son las palabras que los τέκτονες σοφοί –los «poetas»– han engarzado y trabado en armonía. Al final, el espejo de *Mnemosýne* cierra la oda: «en los reconocidos cantos la excelencia deviene duradera», pero sólo «unos pocos» pueden «llevar a cabo» algo semejante (vv. 114s.).

## V

Quirón es conocido desde el más antiguo decir griego como centauro; los centauros son seres híbridos, ni hombres ni animales, habitantes de los márgenes del mundo de los hombres. La segunda oda pítica alude al nacimiento de su stirpe en los siguientes términos. El padre de los centauros nació de Ixión, criminal arquetípico –considerado en algún caso hermano de Corónide<sup>30</sup>–, y de Néfele, una forma hecha de nube. Ixión tuvo una «vida dulce» (v. 26) entre los dioses, pero no pudo resistir mucho tiempo semejante dicha, sino que, extralimitándose en su goce, fue el primero en cometer dos paradigmáticos errores (mató a alguien de su misma sangre; intentó acostarse con Hera). Sobre él se cierne el castigo al que sucumben aquellos que desconocen la medida (v. 34), pero es *a raíz y a través del sufrimiento* (v. 29) que Ixión *aprende* (v. 25), aprende con claridad el decir que sin cesar recita a los mortales. La fulminante presencia del dios comparece en este caso no en la muerte, sino en la ausencia de un final, en el seguir y seguir sin sentido. Se trata de la arquetípica figura del destino de aquellos que no supieron reconocer adecuadamente el límite. Ixión, prendido en la rueda, gira y gira, sin parar, sin sentido, sin llegar a nada. Su ruina consiste en quedarse sin contenidos, en seguir y seguir sin alcanzar final alguno.<sup>31</sup> Y es precisamente ubicado o desubicado en este espacio vacío que

<sup>29</sup> Cf. D. C. Young, 1968, pp. 61s., E. Robbins, 1990, p. 317: «the final εἰ–clause (...) advances a hope for future κλέος for the addressee».

<sup>30</sup> B. Gildersleeve, 1965, p. 271; B. Gentili, 1995, p. 373; K. Ziegler, W. Sontheimer, 1979, s. v. *Ixion*; S. Hornblower, A. Spawforth, 2003, s. v. *Phlegyas*.

<sup>31</sup> Tampoco Tántalo supo digerir la gran dicha que obtuvo de parte de los inmortales; la abundancia se tornó en saciedad, y ésta siempre atrae sobre sí la ruina: sin cesar porta Tántalo la piedra sobre su cabeza (*O.* 1.55ss.). El errar sin sentido de Belerofonte o la tarea asignada a las Danaides son ejemplos de aquellos que fueron castigados con la ausencia de sentido.

Ixión hace sonar el canto que siempre de nuevo exhorta a los mortales a observar, respecto a todo, la medida (v. 34). En conexión con este precepto, y según el propósito de este estudio, terminaremos observando ciertos aspectos relativos a la restricción pindárica de la riqueza.

Detengámonos por de pronto en las dificultades de lectura que presenta el verso 56 de la segunda pítica, verso que forma el tránsito entre la estrofa y la antístrofa de la tercera tríada, enlazando a través del motivo de la gratitud para con el benefactor el final ejemplar de Ixión con el de Arquíloco.

τὸ πλουτεῖν δὲ σὺν τύχῃ  
πότμου σοφίας ἄριστον.

En función de con qué se lea el superlativo ἄριστον se ofrecen al menos cuatro posibilidades gramaticales para interpretar el verso: si se lee *a*) con σοφίας, *b*) con πότμου σοφίας, *c*) con πότμου solamente, o *d*) con toda la frase. Esta última posibilidad daría como traducción algo así: «Riqueza, con la fortuna de la sabiduría del destino, (es) lo mejor».<sup>32</sup> La posibilidad *a*), en cambio: «riqueza, con la fortuna del destino, es lo mejor de la sabiduría», mientras que según la posibilidad *b*) traduciríamos más o menos así: «riqueza, con fortuna, (es) lo mejor de la sabiduría del destino». Según *c*) la traducción podría ser: «riqueza, con la fortuna de la sabiduría, (es) el mejor destino».<sup>33</sup> Sea cual sea la posibilidad que privilegiemos, lo que resta fuera de duda es que la riqueza, por sí sola, no basta para constituirse en objeto de alabanzas, sino que necesita verse acompañada en cada caso de otra cosa, lo cual se ve confirmado por lo que observamos a continuación.

<sup>32</sup> Restaría la ambigüedad sobre si el genitivo πότμου hay que tomarlo como subjetivo «la sabiduría que da el destino», cf. C. M. Bowra, 1937 p. 23, B. Gentili, 1995, p. 387) u objetivo («la sabiduría que tiene como objeto el destino»).

<sup>33</sup> Finalmente, la lectura que hace depender de τὸ πλουτεῖν el genitivo σοφίας se sostiene postulando un sentido metafórico de «riqueza»: «la riqueza de la sabiduría» habría que entenderla como «la sabiduría, que es riqueza». Esta lectura ensombrecería sin embargo la necesidad ontológica de restringir la riqueza en tanto que tendencia a la acumulación que disuelve las diferencias, y ello sin contar con el hecho de que una lectura metafórica de «riqueza» restaría toda fuerza a aquello que suena en la palabra πλοῦτος, a saber: la prosperidad material, la posesión de bienes y prestigio. Mantener el sentido griego del verso exige, por tanto, tratar de comprender τὸ πλουτεῖν con simplicidad, es decir, como expresión de un estado de cosas y no una metáfora subjetivista. Por eso R. W. B. Burton, 1962, p. 120: «We should abandon any interpretation which takes πλοῦτος with σοφίας in the sense 'to be rich in σοφία'». Eso que nosotros llamaríamos «bienestar físico» es el significado griego primario de palabras que convencionalmente traducimos por «felicidad», de ahí que a veces traduzcamos ὄλβος también por «riqueza». Sobre el nexo ὄλβος-πλοῦτος-ὑβρις-ἄτη-κόρος, cf. B. Gentili, 1995, p. 375.

Esta estructura («riqueza más...») la encontramos en otros lugares pertinentes para iniciar una discusión sobre cómo Píndaro dice conforme a la ontología griega de la finitud, es decir, conforme al hecho de que la presencia, el aparecer (manifestarse, mostrarse) siempre sea ofrecer un aspecto, aparecer en una determinada figura; que la cosa es siempre algo delimitado, y que el ser es por tanto delimitación, determinación, finitud. Ahora bien: en tanto que la presencia de la cosa comporta insistencia en sí, consentimiento en la propia delimitación, la cosa, para seguir siendo lo que es, ha de ceder, desistir, ha de encontrar en cada caso un final: el día, solo, es unilateral, pero precisamente porque nace de y regresa siempre de nuevo a la noche no rompe el equilibrio, lo cual a la vez lo preserva como tal (de lo contrario, la diferencia entre día y noche sería irrelevante).<sup>34</sup> En relación con esto leemos en Heráclito B 94: «El sol no sobrepasará la medida; si lo hiciese, las Erinis, guardianas al servicio de la *díke*, lo descubrirían». La *díke* corrige la unilateralidad de la cosa, y, en este sentido, también la riqueza, en tanto que nombra la presencia de las cosas, lo que hay («es») y se tiene (si bien comportando cierta tendencia hacia la acumulación y consiguiente descualificación<sup>35</sup>), ha de enfrentarse siempre con algo o verse siempre restringida y/o acompañada por algo, de ahí que un σύν siga a la mención de τὸ πλουτεῖν en el verso 56 de la segunda pítica.

Los primeros versos del proemio de la quinta oda pítica ofrecen una variación de esta estructura (vv. 1ss.):

ὁ πλοῦτος εὐρυσθενής,  
 ὅταν τις ἀρετᾷ κεκραμένον καθαρᾷ  
 βροτῆσιος ἀνὴρ πότμου παραδόντος.  
 La riqueza, muy poderosa,  
 cuando alguien, un hombre mortal, mezclada con excelencia pura,  
 como don la obtiene del destino...

La restricción consiste en que la abundancia, la riqueza, se combine o se mezcle con algo: la «excelencia pura». Aproximándose a la lectura *d*) del verso 56

<sup>34</sup> F. Martínez Marzoa, 1995, pp. 22s., F. Martínez Marzoa, 2006, pp. 46-49.

<sup>35</sup> Recordemos que una de las palabras para decir ser y presencia, οὐσία, tenderá a significar también la hacienda, los bienes. Se trata del viraje desde la pluralidad irreductible de las cosas a la pluralidad de las cosas en tanto que expresables en o reductibles a una sola cosa (cf. el viraje semántico de χρῆμα). Si ciertos lúcidos dicentes griegos antiguos experimentan la urgencia de rechazar la acumulación de riqueza es precisamente por la descualificación tendencial que ésta comporta (las cosas pueden acumularse relativamente; lo que después será el «dinero» es ilimitadamente acumulable).

de la segunda oda pítica, que hacía posible interpretar *πότμος* en conexión con aquello capaz de restringir la riqueza (a saber: la «sabiduría»), aquí *πότμος* otorga él mismo riqueza *junto con* excelencia. Tenemos así que *σοφία*, por un lado, y *ἀρετά*, por otro, actúan como condiciones restrictivas de la riqueza, pues precisamente ellas expresan eso por lo cual la reducción de las cosas a suma (o sea: la unilateralidad de la presencia, la riqueza como acumulación) choca en cada caso con un límite, y precisamente esto –el límite, la restricción– permite que la riqueza sea efectivamente objeto de alabanzas.<sup>36</sup>

Otra variación de la misma estructura (O. 2.53s.) dice:

ὁ μὲν πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος  
φέρει τῶν τε καὶ τῶν  
καιρόν.

La riqueza adornada con excelencias porta  
medida para estas y aquellas cosas.

La riqueza a la que acompañan o condicionan «excelencias» es aquella que mantiene en pie el criterio, la diferencia, la irreductibilidad de esto a aquello y de aquello a esto. En otras palabras: tanto el saber como la excelencia (en el fondo dos modos de decir lo mismo<sup>37</sup>) actúan al modo de las Erinis «sirvientas de la justicia» del fragmento de Heráclito, impidiendo, como éstas impiden al sol que rebase su medida, que la riqueza termine, precisamente por la falta de limitación, en la abolición de la presencia irreductible de «estas y las otras cosas», en un querer siempre más y más y más. Tanto la excelencia como la sabiduría con raíz en «el destino» efectúan la restricción por la cual se puede seguir diciendo conforme a la noción específicamente griega de «ser». En consonancia con esto creemos que los dos genitivos del verso 56 de la pítica segunda van juntos: el saber delimita la riqueza (haciendo de ella lo superlativo, «lo mejor») en tanto que es saber del límite. Y esto es lo mismo que decir que la riqueza, si uno la recibe no sola, sino adornada o mezclada con saber, no termina en desmesura, no sucumbe a la *adikía*, sino que para lo uno y lo otro porta límite, medida, *καιρός*.

En la historia sobre Asclepio la ganancia podía subyugar a la sabiduría, desviándola hacia el olvido del límite que, inexorablemente, frena la justicia, el rayo

<sup>36</sup> Cf. Safo, frg. 148 LP.

<sup>37</sup> La *ἀρετά* es la cualidad del *ἄριστος*, superlativo del adjetivo *ἀγαθός*: «bueno, capaz, competente» sin que, como hemos dicho, quepa proyectar nuestra disyuntiva «cualidad moral» o «capacidad técnica»: en griego, el «bueno», el que sabe, es a la vez el que encuentra la orientación adecuada, el que se deja guiar por el ser mismo de la cosa.

que cae, el fuego de Zeus. Tampoco el crimen de Ixión ocurrió «sin saber» (P. 2.31), precisión que ciertamente incide en el hecho de que sólo el saber que recuerda la frontera hace de la abundancia –la riqueza de Hierón, la completa sabiduría de Asclepio, la felicidad de Ixión– «lo mejor». Dejamos sin resolver la cuestión referente a si la posibilidad de lectura *a*) no podría quizá expresar en el fondo lo mismo<sup>38</sup>. Baste con insistir otra vez en la estructura de la cual este verso es una variación. Ni la presencia ni la felicidad ni la abundancia son autosuficientes, sino que necesitan incorporar en sí alguna otra cosa: la sabiduría del destino, la excelencia pura, el saber del porvenir (O. 2.56). Lo más alto consiste en saber mantener la relación de ambos lados, el límite y el esplendor; esperar en cada caso «el tercer viento» (N. 7.17); cultivar la «palabra exenta de peligro» (P. 2.66).<sup>39</sup>

#### BIBLIOGRAFÍA

- E. Aston, 2006, “The absence of Chiron”, *CQ* 56.2, pp. 349-362.
- P. Bádenas, A. Bernabé, 1984, *Píndaro. Epinicios*, Madrid.
- J. H. Barkhuizen, 1970, “A Note on Pindar *Pyth.* III 8-60”, *AClass* 18, pp. 137-139.
- M. Boungiovanni, 1985, “Sulla composizione della III Pitica”, *Athenaeum* 63, pp. 327-336.

---

<sup>38</sup> La posibilidad *a*) es la más probable según D. E. Gerber, 1960, pp. 105ss., quien recoge ejemplos del uso de un genitivo dependiendo de un superlativo, cf. también H. Lloyd-Jones, 1973, p. 121, que traduce: «to be wealthy while one attains one's proper fate is the best thing wisdom offers». Aprovecho para citar algunas otras traducciones-interpretaciones del verso: «Das Reichseyn aber mit dem Glück des Schicksaals der Weisheit, ist das Beste» (F. Hölderlin, 1988, p. 161), «Doch reich zu sein, wenn zugleich vom Schicksal Weisheit zufällt, ist das Beste» (W. Schadewaldt, 1989, p. 335), «Wealth, and the fortune to be wise as well, is best» (C. M. Bowra, 1969, p. 148), «Das Reichsein ist, wenn der Potmos noch dazu die Weisheit verleiht, das größte (sc. für einen Mann, einen Herrscher)» (F. Meier, 1970, pp. 71s.), «enriquecerse por gracia del destino es lo mejor de la sabiduría» (P. Bádenas, A. Bernabé, 1984, p. 121), «pero el destino más perfecto es la riqueza que acompaña al logro de la sabiduría» (E. Suárez de la Torre, 2008, p. 156).

<sup>39</sup> Remito a mi artículo “Píndaro y la finitud. (Comentario a la Pítica III)”, *Despalabro. Ensayos de Humanidades*, N. V, 2011 (pendiente de aparición), para completar substancialmente ciertos aspectos del presente trabajo.



- M. Bowra, 1937, "Pindar, Pythian II", *HSCPh* 48, pp. 1-28.
- M. Bowra, 1969, *The Odes of Pindar*, Harmondsworth.
- R. W. B. Burton, 1962, *Pindar's Pythian Odes. Essays in Interpretation*, Oxford.
- L. Cairns, 1993, *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford.
- M. T. Clavo Sebastián, 1986, "Ninfas de Apolo, Ninfas de Dioniso", *Faventia* 8/2, pp. 5-20.
- R. J. Cunliffe, 1963, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, Oklahoma.
- J. Duchemin, 1967, *Pindare. Le Pythiques (III, IX, IV, V)*, Paris.
- H. Fränkel, 1993, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München.
- B. Gentili, 1995, *Pindaro. Le Pitiche*. Introduzione, testo critico e traduzione di Bruno Gentili. Commento a cura di P. A. Bernardini, E. Cingano, B. Gentili y P. Giannini, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- E. Gerber, 1960, "Pindar, Pythian 2.56", *TAPhA* 91, pp. 100-108.
- B. L. Gildersleeve, 1965, *Pindar. The Olympian and Pythian Odes*, Amsterdam.
- F. Hölderlin, 1988, *Pindar, Sämtliche Werke. Kritische Textausgabe*, Bd. 15, Hrsg. D. E. Sattler, Darmstadt.
- U. Hölscher, 1962, *Pindar. Siegeslieder*, Frankfurt am Main.
- S. Hornblower, A. Spawforth, 2003, *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford.
- J. Latacz, 2004, *Die griechische Literatur in Text und Darstellung*, Bd. 1: Archaische Periode, Stuttgart.
- G. Liddell, R. Scott, 1996, *A Greek-English Lexicon, With a Supplement*, Oxford.
- H. Lloyd-Jones, 1973, "Modern Interpretation of Pindar: The Second Pythian and Seventh Nemean Odes", *JHS* 93, pp. 109-137.
- F. Martínez Marzosa, 1995, *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid.
- F. Martínez Marzosa, 2006, *El decir griego*, Madrid.
- F. Meier, 1970, *Der σοφός-Begriff. Zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides*, Augsburg.
- H. Pelliccia, 1987, "Pindarus Homericus: Pythian 3.1-80", *HSCPh* 91, pp. 39-63.
- E. Robbins, 1990, "The Gifts of the Gods: Pindar's Third Pythian", *CQ* 40.2, pp. 307-318.
- W. Schadewaldt, 1966, *Der Aufbau des pindarischen Epinikion*, Darmstadt.

- W. Schadewaldt, 1989, *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt am Main.
- W. J. Slater, 1969, *Lexicon to Pindar*, Berlin.
- W. J. Slater, 1988, "Pindar's *Pythian* 3: Structure and Purpose", *QUCC* 58, pp. 51-61.
- B. Snell, H. Maehler, 1980, *Pindari carmina cum fragmentis*, Leipzig.
- E. Suárez de la Torre, 2008, *Píndaro. Obra completa*, Madrid.
- M. M. Willcock, 1995, *Pindar. Victory Odes*, Cambridge.
- D. C. Young, 1968, *Three Odes of Pindar. A Literary Study of Pythian 11, Pythian 3, and Olympian 7*, Leiden.
- K. Ziegler, W. Sontheimer, 1979, *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München.